

4
DE LOS
SOFISTAS
A PLATON:
POLITICA
Y PENSAMIENTO
TOMAS CALVO
EDITORIAL
CINCEL



55

**SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA**

4

**DE LOS SOFISTAS A PLATON:
POLITICA Y PENSAMIENTO**

TOMAS CALVO MARTINEZ

Catedrático de Metafísica
de la Universidad de Granada



**EDITORIAL
CINCEL**

El círculo de la experiencia y el poder de la palabra

1. Protágoras y el relativismo: todo es a la medida del hombre

El nombre de ciertos filósofos suele asociarse con alguna frase lapidaria. Así, el de Descartes evoca inmediatamente su «pienso, luego existo» y el de Ortega y Gasset recuerda al punto su «yo soy yo y mi circunstancia». Con Protágoras ocurre otro tanto. De él conservamos apenas tres o cuatro frases, la más conocida de las cuales es la siguiente:

El hombre es medida de todas las cosas: *de las que son, que son y de las que no son, que no son.*

(PROTÁGORAS: frag. 1; DK II, 263)

Así comenzaba, solemne y provocativamente, su obra más importante y hemos de suponer que con ello se anunciaba un programa y se enunciaba una tesis a desarrollar.

1.1. La filosofía se orienta hacia los asuntos humanos

El hombre-medida de Protágoras anuncia, efectivamente, *un programa* que se propone suplantar la orientación especulativa de los filósofos de la Naturaleza anteriores. A la pretensión de éstos de conocer los principios últimos de la realidad, Protágoras contrapone la máxima de *no pretender rebasar el ámbito de la experiencia humana* ni en la búsqueda inútil de principios últimos ni en la pretensión imposible de conocer las cosas en sí mismas. Si tomamos el término en un sentido amplio, podemos decir que Protágoras es un *empirista*.

Pero el programa de Protágoras no es meramente negativo (no rebasar el ámbito de la experiencia) sino que comporta una indicación positiva: *ocuparse de las cosas en tanto que afectan al hombre*, a los hombres, en tanto que a estos interesan, benefician o perjudican. Frente a cualquier presunto *ser en sí* de las cosas, Protágoras propone volver la atención a su *ser para el hombre*. De este modo, puede ser considerado como un defensor del *pragmatismo* en el más genuino sentido de la palabra.

Ambos aspectos —empirismo y pragmatismo— se manifiestan con claridad en su actitud ante el tema de los dioses:

Acerca de los dioses no me es posible saber ni que existen ni que no existen ni cuál es su aspecto. Y es que los impedimentos para saberlo son muchos: la falta de evidencia y la brevedad de la vida humana.

(PROTÁGORAS: frag. 4; DK II, 265)

Protágoras *no niega* la existencia de los dioses, sencillamente declara nuestra falta de evidencias al respecto. Este escepticismo teórico (consecuente con su «empirismo») no implica, sin embargo, una actitud antirreligiosa. Protágoras respetaba la religión oficial reconociendo su función en la vida humana, en la *polis*. He aquí su «pragmatismo».

1.2. El relativismo de la verdad y el papel del educador

La afirmación de que «el hombre es medida de todas las cosas» no indica solamente un programa humanista que convierte al hombre en el centro del interés filosófico sino que, además, establece *una tesis sobre las cosas y sobre el conocimiento humano*.

El alcance que se conceda a la tesis protagórea dependerá de cómo se interprete la frase y muy especialmente, la palabra «hombre» que aparece en ella: el hombre-medida ¿es el individuo o bien la especie, el género humano? Tradicionalmente —ya desde Platón y Aristóteles— se ha entendido que se refiere a los individuos y, por mi parte, considero que ésta es la interpretación más adecuada. En el *Teeteto* platónico, Sócrates cita la frase y pregunta a Teeteto si la ha leído. Tras contestar éste que sí, que la ha leído «muchas veces», Sócrates añade:

¿No quiere decir algo así: las cosas son para mí tal como me aparecen a mí y son para ti tal como te aparecen a ti, puesto que eres hombre tú y hombre yo?

(152A)

La medida, pues, de todas las cosas es *cada individuo*, o bien, *cada grupo particular* de individuos que comparten los mismos pareceres porque las cosas les aparecen del mismo modo. También en el *Teeteto*, Sócrates afirma en nombre de Protágoras:

aquellas cosas que parecen justas y honorables a cada ciudad son justas y honorables para ella mientras piense que lo son.

(167C)

La tesis significa, en primer lugar, *la identificación del ser con la apariencia*: lo que es *para mí* (lo que me parece) es para mí. Protágoras borra la distinción entre ser y apariencia, entre lo que es o hay realmente y lo que parece que es o que lo hay, distinción fundamental

desde Parménides, al menos, hasta Demócrito. Protágoras proclama, pues, el *fenomenismo*.

Pero puesto que las apariencias (y por tanto, lo que las cosas son) varían de unos individuos a otros y de unos grupos a otros, la tesis de Protágoras implica además que *todas las opiniones son verdaderas*. La identificación de la realidad con la apariencia lleva consigo, pues, no sólo *el relativismo del ser* (lo que las cosas son es relativo a cada individuo o grupo puesto que son lo que a ellos parecen), sino también *el relativismo de la verdad* (la verdad es relativa a cada individuo o grupo). Aristóteles vio con claridad la conexión existente entre ambas formas de relativismo cuando, refiriéndose a Protágoras, señala en su *Metafísica*:

quien afirma que todas las apariencias son verdaderas hace relativas todas las cosas.

(1011 a 20)

El relativismo de Protágoras *se extiende a todos los ámbitos de la experiencia humana*: conocimiento sensible e intelectual, juicios de hecho y predicados de valor (justo-injusto, etc.). Esto plantea problemas difíciles de interpretación tanto respecto de los fundamentos en que Protágoras basaría su tesis como respecto de la consistencia de ésta.

Entre las dificultades que suscita su tesis relativista hay una especialmente ilustrativa por cuanto que afecta a su propia pretensión de maestro, de educador. Sócrates la formula así en el *Teeteto* platónico: si todas las opiniones son verdaderas, no es posible que un hombre sea más sabio que otro y por tanto, carece de sentido pretender enseñar a los demás. La defensa de Protágoras es asumida por el propio Sócrates *distinguiendo entre la verdad y la utilidad* (o bondad) de las opiniones: ciertamente, todas las opiniones y sensaciones son igualmente verdaderas pero *no son igualmente útiles* o provechosas.

Para explicar el sentido de esta distinción se recurre al ejemplo de la enfermedad y la medicina. Para el enfermo el alimento es (le parece) amargo, para el sano es (le parece) lo contrario, y no tiene sentido decir

que el juicio del uno es verdadero y el del otro falso. Lo que hay que hacer es *cambiar el estado del enfermo* de modo que cambien sus sensaciones. Análogamente, las opiniones de una ciudad son siempre verdaderas pero puede ocurrir que lo que le parece justo sea, sin embargo, perjudicial para ella y que lo que considera injusto le sea, no obstante, provechoso. En tal caso lo que procede es cambiar su estado de ánimo haciendo que le parezca justo lo que venía considerando injusto.

Esta argumentación revela aspectos interesantes del pensamiento de Protágoras, aun cuando resulte insuficiente para despejar ciertas dificultades de la teoría. En primer lugar, merece subrayarse que Protágoras concebía la educación como una actividad análoga a la del médico:

de igual modo, con la educación ha de procurarse el cambio del estado peor al mejor. Ahora bien, mientras el médico produce el cambio mediante fármacos, el sofista lo produce mediante discursos (logos).

(PLATÓN: *Teeteto*, 157A)

Esta es la función del educador: *También lo es del político* que aconseja a la asamblea, lo que pone de manifiesto, en segundo lugar, la concepción que Protágoras se hacía del *nomos* así como *su compromiso teórico con la democracia*: el *nomos* es convencional (justo es lo que la asamblea considera justo) y la asamblea puede cambiar sus opiniones y con ellas, sus leyes; por su parte, el instrumento adecuado para hacer que éstas cambien *no es la violencia sino la persuasión* dentro del procedimiento democrático.

Pero —y éste es el último punto que deseo destacar— toda esta argumentación ¿no supone abandonar el relativismo? Si el enfermo para quien el alimento está amargo y el sano para el que está dulce no son «más sabios» el uno que el otro, ¿no ha de suponerse que, al menos, *el médico es más sabio que los dos* puesto que conoce las disposiciones provechosas y las perjudiciales? ¿Y no ocurre lo mismo con el sofista, educador y consejero político? En el ámbito de *lo bueno* (provechoso) y *lo malo* (perjudicial) Protágoras parece incapaz de mante-

ner su total relativismo. En su favor cabe hacer, sin embargo, dos observaciones al menos. De un lado que esta doctrina *no implica la aceptación de criterios absolutos* sobre lo bueno y lo malo: lo que es bueno o malo dependerá, en cada caso, de sujetos y circunstancias cambiantes. De otro lado, el sofista no es más sabio porque su opinión alcance la verdad absoluta si no en la medida en que *conoce los puntos de vista contrapuestos* y las circunstancias del caso, lo que le permite captar el conjunto de la situación con más elementos de juicio.

2. Gorgias: el dictador es la palabra

Más de una vez hemos insistido en las páginas precedentes sobre la importancia que los sofistas concedían a la palabra y, por tanto, a la maestría en el uso de la misma. En el párrafo anterior acabamos de señalar cómo Protágoras compara la acción de la palabra sobre el alma con la acción de los medicamentos sobre el organismo. Esta analogía es también utilizada por Gorgias:

El poder de la palabra (logos) respecto de la disposición del alma es el mismo proporcionalmente que el de la disposición de los fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos.

(GORGIAS: *Encomio de Helena*, 14; DK II, 292)

Gorgias se mueve en la misma atmósfera intelectual que Protágoras, si bien sus supuestos, y por tanto las consecuencias a que llega en su doctrina sobre el lenguaje, son más radicales aún que los de éste.

2.1. El lenguaje no manifiesta la realidad

Gorgias afirma rotundamente que «el lenguaje no manifiesta la realidad», o bien, que «no manifestamos la realidad por medio de las palabras». En su intención,

esto quiere decir que las palabras son incapaces de transmitir significaciones que sean las mismas para el que habla y para el que escucha, que *no hay una constelación de significados comunes*. Ahora bien, si no hay significados comunes, la misma palabra responderá equívocamente a *experiencias distintas de la realidad* lo que, en definitiva, quiere decir que *no hay una realidad que se manifieste del mismo modo* a los distintos individuos, que no hay una realidad compartida y comunicable.

Los argumentos utilizados por Gorgias a favor de este *escepticismo lingüístico* nos han sido transmitidos en su escrito «Acerca del no ser» del cual conservamos dos versiones relativamente diferentes. El título mismo pone de relieve su intención polémica contra la doctrina eleática del ser. Gorgias utiliza el mismo tipo de razonamiento que los eleatas para llegar a conclusiones que contradicen frontalmente a las afirmaciones de aquéllos. El escrito aparece estructurado en *tres tesis* a favor de las cuales se arguye sucesivamente: a) *nada hay o es*; b) si lo hubiera, *no sería cognoscible* ni pensable para el hombre; c) si fuera cognoscible, *no sería comunicable* a los demás. Parménides había afirmado la existencia de una conexión esencial entre realidad, conocimiento y lenguaje. Las tres tesis de Gorgias vienen a contradecir y negar la existencia de tal conexión.

De toda la argumentación esgrimida por Gorgias nos interesa ahora solamente la que se refiere a su tercera tesis, la relativa al lenguaje. Aun aceptando el carácter irónico del escrito, creo que en su última parte es posible encontrar ciertas ideas que están a la base de su escepticismo lingüístico. Los argumentos esgrimidos son de dos tipos.

1. Las palabras responden a la experiencia que de la realidad tiene el que las pronuncia. Ahora bien, la realidad experimentada por el que habla *no es la misma* que la realidad experimentada por el que escucha. Luego, el que habla no comunica la realidad al que escucha puesto que no la comparte con él.

No es difícil descubrir que *la argumentación descansa sobre un relativismo* afín al de Protágoras: la realidad es *la realidad experimentada por cada cual* y, por tanto,

el hecho de que las palabras sean las mismas no supone ni garantiza que la realidad sea la misma para los distintos hablantes.

2. La realidad y el lenguaje son cosas distintas. La realidad no puede convertirse en lenguaje, «las cosas no pueden convertirse en palabras». Y puesto que lo que proferimos al hablar son palabras, lo que comunicamos o manifestamos son palabras, nunca la realidad exterior.

Este argumento no es sino *la negación*, pura y simple, *de la capacidad simbólica, significativa, del lenguaje*, negación que Gorgias complementa con una teoría del conocimiento (procedente de su maestro, Empédocles) según la cual cada órgano posee un objeto específico que capta solamente él: la vista capta colores pero no sonidos, el oído capta sonidos pero no colores, etc. Por consiguiente, si las palabras se captan con el oído, ¿cómo transmitir los colores, etc., por medio de sonidos?, ¿cómo captar los colores con el oído?

Incluso admitiendo que la palabra es un objeto exterior, es diferente del resto de los objetos exteriores y la diferencia es máxima entre los objetos visibles y las palabras. En efecto, lo visible y las palabras se captan por órganos diversos. De donde resulta que la palabra no manifiesta la mayoría de los objetos, del mismo modo que cada uno de éstos tampoco manifiesta la naturaleza de los demás.

(GORGAS: *Acerca del no ser*, 86; DK II, 282-3)

Gorgias admite, ciertamente, que las palabras se relacionan con las cosas pero no admite el alcance intencional, simbólico, significativo de tal relación. Según creo, su interpretación de esta relación es de carácter asociativo, cercano al esquema «estímulo-respuesta»:

Pero la palabra —dicen algunos— se constituye a partir de la incidencia de lo exterior sobre nosotros... Pero si esto es así, no es que la palabra sea representativa de la realidad exterior, sino que la realidad exterior viene a ser manifestativa de la palabra.

(*Ibidem*: *Acerca del no ser*, 85; DK II, 282)

Las palabras no son portadoras de significaciones intersubjetivas a través de las cuales se «represente» el ser de las cosas. Son, más bien, las distintas experiencias subjetivas las que hacen que las palabras adquieran un sentido igualmente subjetivo.

Si el primero de estos argumentos rompe la comunicación significativa entre los individuos, el segundo viene a romper la relación significativa entre el lenguaje y la realidad.

2.2. La palabra, instrumento de dominio: persuasión y retórica

Descartado el valor de la palabra como vehículo de comunicación intersubjetiva, Gorgias vuelve su atención a la capacidad de ésta como *instrumento de manipulación y de dominio*:

La palabra tiene un enorme poder. A pesar de que su cuerpo es diminuto e invisible, lleva a cabo las más divinas empresas: es capaz, en efecto, de apaciguar el miedo y de eliminar el dolor, de producir la alegría y de excitar la compasión.

(GORGIAS: *Encomio de Helena*, 8; DK II, 290)

Lo que a Gorgias interesa del lenguaje es, por tanto, su capacidad para influir en el alma provocando *sentimientos* y haciendo cambiar las *opiniones*. La palabra es capaz de persuadir y de engañar. Y si Protágoras contraponía aún la persuasión a la violencia, Gorgias *interpreta el poder de la palabra como una forma de violencia* ante la cual están indefensos quienes son arrebatados por ella. Y es que el lenguaje actúa sobre las opiniones débiles y mudadizas:

el ser es desconocido puesto que no alcanza a conectar con las apariencias y las apariencias son débiles puesto que no alcanzan a conectar con el ser.

(GORGIAS: frag. 26, DK II, 306)

Desconectadas de una realidad firme que les sirviera de base, *las apariencias, los pareceres y opiniones, son*

débiles, son hojas al viento arrollador de la palabra. De ahí la importancia de la retórica: quien domina la palabra dispone de un instrumento de dominación de las almas. Retórica es lo que Gorgias enseñaba. Y en este punto se pone de manifiesto otra importante diferencia entre éste y Protágoras. Protágoras pretendía enseñar no solamente el dominio de la palabra sino también su uso correcto: la palabra había de promover el bien de los individuos y de la polis. A Gorgias, por su parte, lo que de verdad y prioritariamente le interesa es el dominio del instrumento y no el uso que sus discípulos puedan hacer de él. Estos serán los responsables del uso —bueno o malo— que hagan de la retórica.

Que uno y otro comparen la palabra con los fármacos no debe, creo, engañarnos. A Protágoras le interesan los efectos saludables del fármaco sobre el organismo (y de la palabra sobre el alma): el cambio hacia un estado mejor. A Gorgias le interesa más bien el poder del fármaco y el poder de la palabra como tal.

De Sócrates a Platón: la política como saber

La manera más adecuada, según creo, de adentrarse en el pensamiento político de Platón es tomar *como punto de partida* el enfrentamiento de Sócrates con los sofistas. Este enfrentamiento gira, fundamentalmente, en torno a dos grandes temas: *la naturaleza de la justicia y la política como saber*. En relación con ambos temas desarrollará Platón sus propias doctrinas prolongando ciertas líneas del pensamiento de Sócrates más allá de las enseñanzas de éste. En los dos siguientes capítulos nos ocuparemos de la concepción platónica de la justicia. De la doctrina socrático-platónica que concibe *la política como saber* nos ocuparemos en este capítulo.

Tanto los sofistas como Sócrates consideraban *la política como una virtud*, excelencia o *areté*, la excelencia propia de los que sobresalen en el gobierno de las ciudades aconsejando a la asamblea y dirigiendo los asuntos del estado (véase, anteriormente, la introducción a la segunda parte). Y tanto Sócrates como los sofistas concebían esta *areté* o excelencia política como *una*

forma de saber. En el caso de Sócrates el asunto es obvio: puesto que la virtud es saber y la política es una virtud, la política es necesariamente un saber. En el caso de los sofistas la concepción de la virtud política como saber constituía un presupuesto de su propio oficio: puesto que se declaraban maestros de la *areté* política, habían de suponer que ésta es enseñable; y supuesto que es enseñable, no hay más remedio que admitir que se trata de algún tipo de saber.

El enfrentamiento de Sócrates con los sofistas arranca en torno a la cuestión, esencial para estos últimos, de *si puede enseñarse la virtud* en general y específicamente la virtud política. Tal enfrentamiento nos ha sido transmitido por Platón en distintos diálogos de los que merecen destacarse el *Menón*, el *Protágoras* y el *Gorgias*.

En toda esta temática, en lo concerniente a detalles, no es posible distinguir lo que es de Sócrates y lo que es una sistematización platónica de puntos de vista incuestionablemente socráticos. Tampoco es excesivamente importante establecer tal distinción ya que, como acabo de señalar, Platón asume las tesis de Sócrates y parte precisamente de ellas.

1. El saber frente a la mera opinión

El *Menón* platónico se centra en el tema de la virtud. El diálogo se inicia con Menón preguntando a Sócrates si la virtud puede o no puede enseñarse (70A), a lo que Sócrates replica señalando que habrá de comenzarse por definir qué es la virtud: en efecto, solamente quien conozca su naturaleza podrá decidir si la virtud es o no es enseñable (71B; 86D).

La primera parte de la conversación se consume, como es habitual en los diálogos socráticos, en intentos sucesivos y fracasados de definir la virtud. Al no alcanzarse una definición satisfactoria de ésta, el diálogo resulta bloqueado sin posibilidad de progreso. Para salir de tal situación, Sócrates accede a plantear la cuestión de la enseñabilidad de la virtud en *forma con-*

dicional estableciendo el siguiente enunciado: *la virtud, si es saber, es enseñable* (86E-87D).

Antes de seguir adelante conviene detenernos un momento en los términos de este enunciado socrático, comenzando con la palabra «saber». Con esta palabra traduzco «episteme», término a veces traducido en nuestra lengua como *conocimiento*, a veces como *ciencia*. La palabra «conocimiento» me parece una mala traducción de «episteme», ya que los griegos denominaban de este modo, no el conocimiento en general ni cualquier tipo de conocimiento, sino el conocimiento *fundado*, seguro y, por tanto, *exento de posible error*. De ahí que se traduzca también, con mayor acierto, como «ciencia». Prefiero, con todo, nuestra palabra «saber» que incluye los rasgos señalados y no sugiere el concepto técnico actual de conocimiento científico.

La condicional enunciada por Sócrates supone, por su parte, la tesis de que *todo saber puede enseñarse*. Se trata, creo, de una tesis perfectamente razonable teniendo en cuenta que para los griegos *enseñar*, en sentido riguroso, *es demostrar*: ¿cómo se enseña, en definitiva, un teorema a unos alumnos, sino demostrándolo, paso por paso, ante ellos? Capaz de enseñar, a su vez, es el que conoce las razones o fundamentos de lo que afirma y por conocerlos es capaz de exhibirlos a los demás. Y puesto que el saber es conocimiento *fundado en razones*, el que posee saber conoce las razones o fundamentos y puede exhibirlos y puede, exhibiéndolos, demostrar y demostrando, enseñar a los demás lo que sabe.

Así pues, si la virtud es saber, es enseñable. Partiendo de esta condicional, Sócrates pone en marcha sucesivamente dos argumentaciones que llevan a posturas contradictorias. *a)* En primer lugar, arguye del siguiente modo llamado en lógica *ponens*: si la virtud es saber, es enseñable; *ahora bien, la virtud consiste en saber* (puesto que es algo bueno y nada hay bueno o provechoso sin la intervención del conocimiento), luego la virtud es enseñable. *b)* A continuación argumenta utilizando la forma o modo denominado *tollens*: si la virtud es saber, es enseñable; *ahora bien, la virtud no es enseñable* (si lo fuera, los grandes políticos se la habrían

enseñado a sus hijos), luego la virtud no es saber (87D-96C).

El diálogo queda bloqueado de nuevo en una situación de perplejidad. Tal vez, apunta Sócrates, nuestro planteamiento ha sido excesivamente radical y extremista, puesto que no hemos considerado más alternativas que o bien la virtud es *episteme*, saber riguroso y fundado, o bien es algo carente en absoluto de conocimiento. Tal vez entre la *episteme* y la carencia absoluta de conocimiento existe algún tipo de conocimiento *inter-medio* que no alcanza el rigor del saber, pero que tampoco puede identificarse sin más con la ausencia de conocimiento. Este conocimiento *de rango inferior* sería el característico de los políticos, incluidos los grandes políticos del pasado. Es la *opinión*.

De este modo introduce Sócrates *la opinión*, el opinar o conjeturar, como forma de conocimiento inferior al saber y contrapuesta a él. No es lo mismo, ciertamente, saber que opinar o creer. Las opiniones pueden ser verdaderas o falsas, mientras que el saber es siempre verdadero: el que opina puede equivocarse; el que sabe, si verdaderamente sabe, no puede estar equivocado.

Si queremos considerar al saber como un tipo de opinión, habrá de decirse, por lo pronto, que el saber es siempre *opinión verdadera*. Pero esto no basta tampoco. No toda opinión verdadera es saber, sino solamente aquella que *se fundamenta en razones*. La *episteme* es, por consiguiente: a) *opinión*; b) *verdadera*; c) *fundada en razones*. Esta es la definición platónica del saber frente al creer u opinar, definición más allá de la cual no han dado un paso muchos filósofos actuales.

Esta oposición entre opinión y saber (*episteme*) atraviesa toda la obra platónica y la veremos más adelante aparecer en la *República*. En tal distinción *se basa, en sustancia, la crítica de Sócrates y Platón a la política y a los políticos*. Estos —y no solamente los políticos mediocres sino los grandes políticos del pasado, como Temístocles o Pericles— se mueven, en realidad, en un mundo de opiniones. Tal vez no se equivoquen, pero si aciertan, sus aciertos no serán el resultado de un saber del cual carecen. Al criticar a los políticos reales por su falta de saber, se insinúa ya el ideal del auténtico

político, el verdaderamente sabio, del cual se ocupará Platón ampliamente en la *República*.

2. El verdadero político frente al retórico y al sofista

La crítica a los políticos, tanto presentes como pasados, se radicaliza en el *Gorgias*, adquiriendo tonos sombríos y ásperos. Anteriormente (parte segunda, capítulo primero) nos hemos referido ya a este diálogo, a aquel pasaje del mismo en que Calicles proclama como normas de justicia el dominio del más fuerte y la búsqueda sin trabas del placer. En la política, y muy especialmente en el sistema democrático, la retórica constituye un arma fundamental para el dominio de las masas. Con el dominio de las masas viene el poder y con el poder viene la posibilidad de satisfacer los deseos y caprichos. No es, pues, casual *la conexión entre retórica, poder y placer*. Y, por tanto, no es tampoco casual ni arbitrario que los temas del poder y del placer surjan en un diálogo como éste *cuyo tema central es la retórica*.

2.1. La retórica no produce saber

La retórica constituye, pues, el objeto central del diálogo. Ya al comienzo de éste *Gorgias* se proclama retórico y maestro de retórica. Urgido por las preguntas de Sócrates para que defina con precisión el objeto y los efectos de su arte, *Gorgias* termina estableciendo que el objeto de la retórica es *la persuasión* por medio de discursos y argumentos, «aquella persuasión que se produce *en los tribunales y en otras asambleas...* y que tiene por objeto *lo justo y lo injusto*» (454B).

Pero definir la retórica por la capacidad de persuadir mediante discursos y argumentaciones resulta insuficiente y poco esclarecedor, señala Sócrates, puesto que todas las ciencias son capaces de persuadir: también el matemático, por ejemplo, persuade a sus alumnos cuando *demuestra* un teorema. Habrán de distinguirse, por tanto, dos tipos de persuasión, la que pro-

duce *saber* y la que produce *meramente opiniones* o creencias en quienes escuchan el discurso o argumentación. De este modo se introduce la distinción establecida en el *Menón* entre opinión y saber. Tras distinguir Sócrates estas dos formas de persuadir, Gorgias admite que *la persuasión propia de la retórica es la que produce meras opiniones*. El orador, es decir, el político asambleario *no enseña*, sino que infunde opiniones momentáneas en el auditorio: ¿Cómo podría instruir a una masa, comenta Sócrates, cuando ni el número ni el estado de ánimo de las masas se acomodan a las exigencias del rigor intelectual y de la reflexión? Gorgias asiente a esta observación de Sócrates (454B-55A).

Sin embargo, no es solamente la naturaleza del auditorio la que impide que el político asambleario produzca la persuasión que acompaña al saber. El impedimento fundamental para ello se halla *en la propia naturaleza de la retórica*. El retórico, señala Gorgias, es capaz de persuadir a una multitud *sobre cualquier asunto*, sea el que sea. Lo mismo da que se trate de medidas sanitarias que de planes estratégicos, o de la construcción de edificios y barcos o de cualquier otra cosa. El orador es capaz de convencer a la asamblea *mejor que el especialista*, que sabe acerca de la cuestión, mejor que el médico o el arquitecto. Aun careciendo del saber correspondiente, el orador es capaz de convencer sobre cualquier tema. He aquí un fragmento del diálogo entre Sócrates y Gorgias:

(S.): *Afirmabas que incluso en relación con la salud el orador será más persuasivo que el médico.*

(G.): *Lo será efectivamente, pero ante una multitud.*

(S.): *¿Ante una multitud, o sea, ante los que no saben? Porque no va a ser más persuasivo que el médico ante los que saben.*

(G.): *Así es.*

(S.): *Por consiguiente, si es más persuasivo que el médico, resulta más persuasivo que el que sabe.*

(G.): *Sin duda.*

(S.): *Y sin ser médico, ¿no es así?*

(G.): *Sí.*

(S.): *Y el que no es médico ignora las cosas que el médico sabe.*

(G.): *Evidentemente.*

(S.): *Por consiguiente, ante los que no saben, el que no sabe resulta más persuasivo que el que sabe...*

(PLATÓN: *Menón*, 459A-B)

Esta última observación es dura, sin lugar a dudas: el orador-político es *un ignorante entre ignorantes* y precisamente por ello es más capaz de convencer a éstos que el que sabe.

2.2. La retórica no es saber.

La adulación de la masa

La crítica a la retórica, a los oradores políticos, dará más adelante un nuevo y definitivo paso tras erigirse Polo en interlocutor de Sócrates. Este afirma rotundamente que la retórica *no es un saber* en absoluto. ¿Qué es, entonces? *Una habilidad meramente práctica*, una técnica derivada de la experiencia, un pseudosaber que se presenta a sí mismo con la apariencia y pretensiones de un verdadero saber.

Para justificar la afirmación de que la retórica es un *pseudosaber*, Sócrates propone una clasificación de los saberes relativos al bien del cuerpo y del alma. *Dos* son, señala, los saberes que tienen como objetivo *la salud del cuerpo*: la *gimnasia*, que produce y mantiene el orden de nuestro cuerpo, y la *medicina*, que sana y restaura el orden del organismo cuando éste se deteriora. También la política que se ocupa de *la salud del alma* se divide en *dos* partes, en dos saberes: *la legislación* que produce y mantiene el orden del alma y la *justicia* que sana y restaura este orden cuando ha sido quebrantado. *La gimnasia y la legislación realizan funciones análogas* en cuanto que *procuran el orden* del cuerpo y del alma, respectivamente. *La medicina y la justicia*, por su parte, *realizan también funciones análogas* en cuanto que *restauran el orden*, respectivamente, en el cuerpo y en el alma.

A estos cuatro saberes corresponden, tratando de suplantarlos, cuatro *pseudosaberes que no buscan el bien sino el placer* del cuerpo o del alma. La *cosmética* suplanta a la gimnasia: no da vigor al cuerpo, sino que lo adorna dándole la apariencia de vigor y de lozanía; la *cocina* suplanta a la medicina: el cocinero no da alimentos que procuren la salud al cuerpo, aunque sean desagradables, sino alimentos sabrosos aunque sean perjudiciales. Y si pasamos al alma nos encontraremos con pseudosaberes análogos. La *sofística* suplanta a la legislación: no favorece la salud del alma sino solamente su apariencia; la *retórica*, en fin, suplanta a la justicia: no da consejos que, aunque desagradables, corrijan y hagan mejores a los ciudadanos. Sus consejos agradan a los ciudadanos, pero hacen a éstos peores y más injustos.

Los saberes y los falsos saberes pueden exponerse gráficamente en el siguiente cuadro:

	CUERPO		ALMA	
SABERES	1 Gimnasia	2 Medicina	1 Legislación	2 Justicia
PSEUDO-SABERES	1' Cosmética	2' Cocina	1' Sofística	2' Retórica

Se trata, evidentemente, de una *descalificación radical tanto de los sofistas como de los políticos*, de los oradores. En torno a esta descalificación merecen, creo, tenerse en cuenta las siguientes observaciones:

1) La sofística y la retórica son descalificadas *conjuntamente* como saberes aparentes. Aunque Sócrates distingue la una de la otra, en realidad *las considera muy próximas entre sí* hasta el punto de que «sofistas y oradores se confunden unos con otros en el mismo terreno y ocupándose de los mismos objetos» (465C; 520A). Ambas a una pueden, por tanto, considerarse como remedo y apariencia de la *verdadera política* que, en el cuadro socrático, abarca la legislación y la justicia.

2) Platón retoma intencionadamente *la comparación entre la medicina y la retórica*, tan querida de los sofistas. A esta comparación habían recurrido tanto Protágoras como Gorgias, como ya señalábamos al ocuparnos de sus doctrinas en la parte segunda (capítulo cuarto). Platón retuerce ahora esta analogía afirmando que el retórico *no se parece en realidad al médico sino al cocinero*:

Ya has escuchado, pues, lo que yo afirmo que es la retórica: es respecto del alma lo que la cocina es respecto del cuerpo.

(465D-E)

3) Esta comparación con la habilidad culinaria muestra, por su parte, una de las razones fundamentales que llevan a Platón a negarle a la retórica la categoría de saber. En el *Menón* se señalaba ya que el conocimiento de los políticos-oradores no es un conocimiento riguroso, basado en razones (*episteme*), sino que permanece en el nivel de las meras opiniones y conjeturas. Esto se subraya también en el *Gorgias*. Pero se añade, además, una segunda razón descalificadora basada en el intelectualismo socrático: *todo auténtico saber se orienta al bien* de aquello de que se ocupa. Así, la medicina se orienta al bien del cuerpo y *la auténtica política se orienta al bien del alma*, a hacer mejores a los ciudadanos. La cocina y la retórica, por el contrario, no se orientan al bien sino al *placer*. No son, por tanto, auténticos saberes.

4) Puesto que los cuatro falsos saberes se orientan esencialmente a agradar y proporcionar placer, Sócrates los califica de *prácticas adulatorias*: adulan la cosmética y la cocina y adulan también la sofística y la retórica. Así alcanzan los políticos su poder y predominio sobre la masa: *adulando* a ésta y por tanto, *sometiéndose* a ella.

Por lo demás, la carencia de saber y la adulación se dan juntas en los políticos, a juicio de Platón, como muestra el siguiente texto de la *República*:

Todos estos individuos, asalariados a los que la gente denomina sofistas y a los cuales considera rivales en el arte de educar, no enseñan otra cosa que las opiniones que la gente profiere en las asambleas y llaman a tales opiniones saber. Como si alguien hubiera llegado a conocer los instintos y apetitos de una bestia enorme y poderosa, por dónde acercarse a ella y por dónde agarrarla, y en qué ocasiones y por qué motivos se excita o amansa, y qué sonidos acostumbra a proferir en cada caso y ante qué sonidos proferidos por otros se tranquiliza y enfurece, y tras aprender todo esto a base de tiempo y de contacto con la bestia, ese individuo lo denominara ciencia y pretendiera enseñarlo como un saber sistemático; y, sin saber en absoluto qué hay de hermoso o vergonzoso, bueno o malo, justo o injusto en tales opiniones y apetitos, utilizara estos nombres de acuerdo con las opiniones de esa bestia enorme denominando bueno lo que a ésta proporciona placer y malo lo que le produce dolor; todo ello careciendo de fundamentos racionales y limitándose a denominar bueno lo que es impulso irresistible, sin haber captado cuál es la diferencia entre éste y el bien y sin ser capaz de mostrar tal diferencia a los demás. Un individuo tal, por Zeus, ¿no te parece un extraño educador?

(PLATÓN: *República*, VI, 493A-C)

3. Sócrates y Platón frente a la democracia ateniense

La crítica de los políticos y de los sofistas que acabamos de considerar ha de contemplarse, a su vez, dentro del contexto general de *la crítica platónica a la democracia ateniense*. La identificación del orador con el político asambleario en el *Gorgias* y la comparación de la masa con una «bestia enorme y poderosa» en la *República* sugieren, obviamente, que el sofista y el demagogo son la fauna característica de la democracia.

Como otros muchos escritores de los siglos V y IV, Platón es hostil a la democracia, hasta el punto de catalogarla en la *República* como la forma de gobierno más alejada de la constitución ideal, si exceptuamos la tira-

nía. Sus críticas pueden referirse, en cada caso, a este o al otro aspecto, pero todas ellas, según creo, remiten finalmente a una crítica de carácter general: la que se refiere a *la irracionalidad que, a su juicio, comporta el igualitarismo democrático*. La democracia no distingue sino que trata de la misma manera a todos los ciudadanos, «distribuye la igualdad tanto a los que son iguales como a los que no son iguales» (*República VIII, 557C*). En vez de adjudicar los cargos y magistraturas atendiendo a la capacidad y a la preparación de los ciudadanos, concede la misma oportunidad de gobernar *a todos indiscriminadamente*, tanto al capaz como al incapaz (cf. también *Las leyes VI, 756E-58A*).

El resultado de este modo de proceder es *el gobierno de los ignorantes*, resultado usualmente subrayado por los críticos de la democracia. También Herodoto, en un conocido pasaje en el cual escenifica un debate sobre las ventajas respectivas de la monarquía, la oligarquía y la democracia, hace decir a Megabizo, defensor del sistema oligárquico:

No hay nada más falto de inteligencia ni más insolente que el vulgo inútil. Por tanto, no resulta aceptable que para escapar de la insolencia de un tirano vengamos a caer en la del vulgo desenfrenado. Al fin y al cabo, el tirano sabe lo que hace, pero el vulgo actúa sin saber siquiera lo que hace. ¿Cómo podría saberlo si no se lo han enseñado y por sí mismo desconoce lo bello? Se abalanza sobre las cosas y como un torrente las arrastra sin discernimiento.

(HERODOTO: III, 8)

Que el igualitarismo lleva al gobierno de los incompetentes constituye, pues, un tópico entre quienes prefieren la oligarquía, es decir, el gobierno por una minoría y no por la totalidad de los ciudadanos. Como constituye un tópico también que esta multitud carente de saber es la masa de *los pobres actuando contra los ricos en provecho propio*. El escrito titulado *La constitución de los Atenieses* (de autor desconocido, un antidemócrata al que suele denominarse «El Viejo Oligarca») reconoce y ensalza cínicamente la habilidad con que la

democracia favorece a los pobres. Platón, por su parte, en la *República* explica el origen de la democracia por el triunfo de los pobres:

Cuando los pobres, tras haber vencido a los ricos, matan a unos y destierran a otros y se reparten, por igual, entre los que quedan el gobierno y las magistraturas: éstas, por lo general, se adjudican por sorteo.

(VIII, 557A)

Las últimas palabras de este texto nos llevan a considerar los aspectos más señalados del igualitarismo democrático y también la crítica platónica a los mismos.

El rasgo más señalado del igualitarismo ateniense es, sin duda, *la práctica del sorteo* para la designación de cargos públicos. Platón sigue a Sócrates en el rechazo de este procedimiento. Por Aristóteles (*Retórica*, 1393b3-8) y por Jenofonte, a quien posiblemente sigue aquél (*Recuerdos de Sócrates* 1,2,9) sabemos, en efecto, que Sócrates criticaba el sorteo como una práctica necia: argüía que nadie contrata por sorteo un piloto de navío, un carpintero o un flautista. Todo el mundo recurre a las personas capacitadas y expertas en el oficio de que se trate. Lo razonable es recurrir a los que saben.

Otro rasgo de la democracia ateniense es *la decisión por todos* en asambleas sobre los asuntos del estado por complicados y difíciles que éstos sean. También Sócrates consideraba poco razonable esta forma de proceder, según cabe inferir de las siguientes palabras que pone Platón en sus labios en el *Laques*. Sócrates y Melesias dialogan del siguiente modo:

(S.): *¿Acaso también tú, Melesias, obrarías de este modo? Si celebraras una reunión para deliberar acerca de la educación gimnástica de tu hijo, acerca de cómo debe ejercitarse, ¿harías caso, tal vez, a la mayoría de nosotros o más bien a quien hubiera sido instruido y adiestrado por un profesor de gimnasia?*

(M.): *Evidentemente a éste, Sócrates.*

(S.): *¿Harías más caso a éste que a nosotros, a pesar de que somos cuatro?*

(M.): *Seguramente.*

(S.): *Según pienso, cuando ha de tomarse una decisión correcta se debe decidir atendiendo al saber y no atendiendo a la mayoría.*

(PLATÓN: *Laques*, 184D-E)

Pero el sistema ateniense no solamente admite la decisión, por mayoría, de una multitud de incompetentes, sino que además estos incompetentes *se dejan aconsejar por incompetentes*, con lo cual se origina el predominio de los ignorantes sobre los ignorantes que hemos visto criticar en el *Gorgias*. En el *Protágoras* Platón pone en boca de Sócrates un argumento similar al esgrimido en los dos últimos textos citados:

Yo también afirmo, como los demás griegos, que los atenienses son gente sabia. Veo, en efecto, que cuando nos reunimos en asamblea, si la ciudad ha de tomar alguna decisión relativa a la construcción, llama a los arquitectos para que den su consejo sobre las construcciones; y si se trata de barcos, a los constructores de barcos, y lo mismo en relación con todas las otras cosas que consideran susceptibles de enseñarse y aprenderse..., sin embargo, cuando hay que deliberar sobre los asuntos relativos al gobierno de la ciudad, se levanta a dar consejo por igual un carpintero, un herrero, un curtidor, un comerciante, un marino, el rico o el pobre, el noble o el de oscuro linaje...

(PLATÓN: *Protágoras*, 319B-D)

Tal vez no debemos conceder excesivo valor a este argumento, dado el contexto preciso en que aparece. Sócrates no pretende con él criticar directamente esta forma de proceder de la asamblea sino utilizarla dialécticamente como prueba de que los atenienses no consideran la política como un *saber* que puede enseñarse y aprenderse. Pero Sócrates opina lo contrario y, por otra parte, la coincidencia de esta argumentación con la crítica del *Gorgias* a los políticos (ignorantes capaces de persuadir a ignorantes) lo hace sumamente significativo.

Queda, en fin, como otra de las medidas importantes a favor del igualitarismo la institucionalización de *la*

paga diaria a los ciudadanos en el desempeño de cargos públicos. Platón critica también esta medida resaltando *sus consecuencias morales* de carácter negativo: «Tengo oído, dice Sócrates en el *Gorgias*, que al establecer el salario para los cargos públicos, Pericles hizo a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avaros» (515E).

Estamos ante una visión pesimista y exagerada tanto del igualitarismo ateniense como de sus males. Por lo pronto, conviene recordar que la democracia ateniense no fue nunca totalmente igualitaria. *Siempre hubo cargos, los de la máxima responsabilidad política, que no se sorteaban.* Como ya señalábamos en la primera parte (capítulo segundo) cuando los arcontados comenzaron a sortearse, el poder político pasaba a manos de los *estrategos* que no se designaban por sorteo. Aunque, ciertamente, la generalización del sorteo para los puestos de la administración no puede por menos de generar ineficacia administrativa.

Para evaluar la crítica de Sócrates y Platón a la democracia pueden adoptarse dos puntos de vista. Pueden, en primer lugar, analizarse el funcionamiento y los resultados de la democracia para ver si la crítica les hace justicia. Algo hemos dicho en este sentido en la primera parte (capítulo segundo) y, en general, puede afirmarse que la crítica a la democracia propende a destacar excesivamente, agrandándolos, los aspectos más negativos de ésta. En segundo lugar, la crítica misma puede analizarse desde el punto de vista de *los supuestos en que se apoya*, lo que me parece de mayor interés filosófico. Estos supuestos, como veremos a continuación, no son otros que las tesis expuestas en los dos párrafos anteriores al comentar el *Menón* y el *Gorgias*.

Con distintas variaciones, la crítica hace sonar siempre la misma melodía: el sorteo no distingue entre los que saben y lo que no saben, en la asamblea deciden los que no saben, estos se asesoran de los que no saben. El principio fundamental desde el cual se establece este diagnóstico es *la concepción de la política como saber* en sentido riguroso, como *episteme*, saber del cual carecen por igual la multitud que decide, los oradores que aconsejan y los sofistas que enseñan. Se trata, en

definitiva, del *intelectualismo socrático* que concibe la virtud y, por tanto, la política como un conocimiento según el modelo de los conocimientos *técnicos*. Rechazar esta tesis es rechazar la crítica a la democracia, matizar esta tesis obligaría igualmente y en la misma medida a matizar la crítica a la democracia.

A este principio se añade otro de raíz igualmente socrática que aparece también establecido en el *Gorgias*: puesto que todo saber busca el bien, la política ha de *buscar el bien*. La tarea del político se concibe como una *tarea educadora*, basada en criterios morales, cuyo fin primordial es *hacer mejores a los ciudadanos*. También en este punto la multitud, los políticos y los sofistas, carentes todos ellos de criterios morales, se apartan de la verdadera política: no buscan el bien sino que persiguen exclusivamente el placer.